IL «SANTO SOGNATO». ESPERIENZE ONIRICHE E GUARIGIONI MIRACOLOSE NELL'AGIOGRAFIA FRANCESCANA DEI SECOLI XIII E XIV

Lo scarto che esiste tra la rappresentazione concettuale e personale dell'esperienza onirica durante l'età medievale e quella contemporanea è quanto di più significativo possa contribuire a comprendere il divario che separa la mentalità dell'uomo dei nostri giorni da quello di diversi secoli fa. Eppure il sogno è attività propria dell'uomo, oggi come ieri; poche tuttavia tra le manifestazioni interiori e spontanee dell'essere umano hanno avuto una storia così controversa e difficile quanto questa. Ancora oggi, nonostante i notevoli progressi compiuti in questo campo e la formulazione di teorie che hanno contribuito a delineare contorni più precisi alla realtà del sogno, scarse risultano le certezze; molte, invece, e più numerose e discutibili, sono le ipotesi e gli indirizzi interpretativi.

Provare quindi ad affrontare una materia che offre così pochi punti fermi e, per di più, per un'epoca da noi distante non solo dal punto di vista cronologico, con riferimento inoltre ad avvenimenti che si rivestono di una dimensione miracolosa, quali appunto le guarigioni attribuite all'intercessione dei santi, può porre dinanzi a difficoltà sicuramente non trascurabili. Soprattutto in quanto uno studio di questo tipo va a collocarsi nella sfera del religioso, proponendosi di analizzare le caratteristiche e le finalità che le manifestazioni oniriche in funzione taumaturgica assumevano nell'ambito delle produzioni agiografiche. Questa situazione rende necessarie alcune considerazioni preliminari.

1. *Sogni, miracoli e guarigioni*

Sognare non ha dunque avuto nel passato lo stesso valore che diamo oggi a quest'esperienza[1]. Il carattere di attività intima e personale che ha per noi il sogno è un aspetto che anche fino a qualche secolo fa è rimasto praticamente sconosciuto. Nei resoconti delle vite dei santi il sogno si presenta essenzialmente come tempo e spazio mediante il quale

«l'uomo di Dio» stabilisce una relazione diretta – esplicita o, più di frequente, espressa in maniera allegorica – con entità celesti, ricevendone in tal modo rivelazione, consiglio e conoscenza di eventi futuri. Diverso il caso in cui il santo non è destinatario dell'esperienza onirica, ma ne è soggetto e protagonista, realizzando attraverso lo spazio del sogno il proseguimento della sua opera terrena, a vantaggio dei suoi fedeli e devoti. Se diverse possono essere le funzioni di una tale tipologia di manifestazioni prodigiose (il santo in sogno ammonisce, condanna, rivela ecc.), in ambito agiografico queste testimonianze vanno generalmente a costituire una parte considerevole dei miracoli *post mortem* operati dal santo stesso, soprattutto come parte integrante della sua azione taumaturgica. In queste pagine si farà riferimento unicamente alla funzione dei sogni in rapporto alle guarigioni miracolose in alcune opere agiografiche di ambiente francescano dei secoli XIII-XIV. È infatti questo un periodo che vede una rivalutazione nella considerazione di questi fenomeni, con un proliferare di testimonianze a seguito di una vera e propria «riconquista» del sogno, intesa come diffusione anche al di fuori di categorie riconosciute di sognatori, quali appunto i santi. Tuttavia, anche per il periodo appena segnalato, sono soprattutto le produzioni agiografiche a continuare a proporre l'insieme più consistente di tali episodi, suscitando quindi l'interesse per questo incontro tra l'elemento onirico, da sempre soggetto alle più diverse suggestioni e valutazioni, con un genere particolare come può essere appunto quello agiografico, anch'esso, nella prospettiva storico-religiosa degli autori di leggende, terra di confine, a metà tra realtà terrena e trascendente. L'aspetto taumaturgico che spesso va ad unirsi a questa tipologia di manifestazioni è in gran parte conseguenza dell'irruzione del soprannaturale nel mondo terreno, consentita dal varco aperto dall'esperienza onirica: verificare quindi nel periodo delimitato la relazione intercorrente tra sogno e guarigione varrà a precisare la finalità specifica che questo fenomeno poteva assumere nell'ambito di un culto e delle testimonianze ad esso legate.

La trascrizione di questi episodi, trattandosi di testi agiografici, non sempre corrisponde alle nostre categorie di fedele e oggettiva testimonianza di una verità storica, in quanto finalizzata in primo luogo alla edificazione religiosa dei seguaci del santo e alla promozione del suo culto, indirizzata cioè a rendere pubblica e collettiva un'esperienza che si configura, soprattutto sotto la forma di sogno, intima e personale. Di conseguenza quelle che normalmente nel caso dei racconti onirici sono considerate le tre facce dello stesso sogno (quello che si è sognato davvero, quello che chi ha sognato racconta, quello che fissa per iscritto chi riporta il sogno), acquistano nel caso delle vite dei santi un quar-

to, fondamentale, connotato: quello derivante dall'adattamento agli intenti esemplari e di ammaestramento spirituale propri delle leggende agiografiche[2].

A questo riguardo giustamente Gurevič osserva che un sogno non era mai «autentico» di per sé, ma solo nella misura in cui poteva essere ricondotto ad un modello identificabile. Questo meccanismo produsse una ripetizione di schemi e segni in una «forma stereotipata» di sogni e visioni, che era però anche l'unica consentita: un agiografo non poteva non descrivere questi eventi che ricorrendo alle immagini a lui note[3]. D'altra parte un sogno «autentico», nel senso di reale esperienza personale, può essere stato arricchito dall'agiografo con particolari a lui noti attraverso la lettura delle Scritture e di altre *legendae*; oppure la sua stessa formazione culturale può aver influito sullo stile di scrittura, in modo da contaminare o oscurare – anche involontariamente – l'originalità di un episodio «vero». Resta il fatto che l'esperienza onirica attribuita ad un santo richiama sempre un modello, e l'ambiguità del sogno si scioglie proprio nella conformità ad esempi noti, biblici o specifici della tradizione agiografica. È questo un discorso che mantiene la sua validità anche in rapporto all'azione taumaturgica: sia nei processi di canonizzazione che nelle *Vitae* si riscontra la tendenza a segnalare, ricordare e diffondere quasi esclusivamente i miracoli già noti attraverso la Bibbia, soprattutto del Nuovo Testamento. Vero imitatore di Cristo, il santo opera guarigioni che rinnovano i prodigi compiuti dal Messia durante la sua esistenza terrena[4].

Va quindi considerato, per ciò che riguarda espressamente il sogno, che dall'incontro con le leggende agiografiche emerge in modo chiaro come nell'ambito del Cristianesimo si sia da subito stabilita una relazione diretta tra il formarsi di una produzione di resoconti di esperienze oniriche e il definirsi di una peculiare concezione della santità. Le *Vitae* dei santi in generale, e prima ancora *Acta* e *Passiones*, si andavano a costituire come serbatoio quasi inesauribile di questa nuova ondata di sognatori, posti sotto lo specifico contrassegno della vicinanza del martire e del santo a Dio. Membro di una categoria privilegiata, il santo stabilisce con le proprie esperienze oniriche (nonché attraverso le visioni, trattandosi di fenomeni non sempre tra loro distinti)[5] il mezzo più immediato ed efficace per un rapporto diretto con il divino. Mediante i sogni, o visioni notturne, Dio o i suoi messaggeri svelano il significato nascosto di eventi già trascorsi o che attendono i testimoni della fede, favorendo il dispiegarsi dei disegni divini nel mondo terreno.

Proprio per queste caratteristiche specifiche finora esposte, il sogno, anche quando assumeva i connotati di rivelazione soprannatura-

le, non necessariamente era inteso come «miracolo»[6]. Da una parte, per ciò che riguarda l'aspetto che potremmo definire del santo «sognatore», esso viene interpretato come mezzo utilizzato da Dio per comunicargli la sua volontà, donargli la prescienza degli avvenimenti futuri, sostenerlo nelle decisioni. Questo tipo di manifestazione – per quanto eccezionale e praticamente esclusiva – è relegata per buona parte del medioevo nell'ambito delle esperienze individuali, non sempre attestanti santità. Un sillogismo che in pratica funziona solo in un verso: a) tutti sognano; b) tutti possono avere sogni «veri» o rivelatori; c) solo i santi hanno sicuramente sogni veri. Per queste ragioni a lungo il sogno – il sogno vero, ritenuto tramite di un messaggio di origine sovrannaturale – non è sempre stato ascritto nell'ambito del miracolo. Ma anche questo modo di vedere le cose subirà dei cambiamenti, soprattutto con il delinearsi – proprio nel periodo che ci interessa – di una nuova teologia del miracolo e, in essa, del sogno: nelle fonti francescane del XIII secolo si colgono chiaramente i riflessi di questa evoluzione[7]. Infatti, come è possibile vedere anche dalle scelte lessicali di alcuni dei biografi che esamineremo, questo tipo di manifestazioni non viene considerato in tutte le leggende allo stesso modo. In alcune le *visiones*, pur mostrandosi come eventi fuori della norma, si concretizzano come fatti sostanzialmente ricorrenti ed accettati; altrove sogni e visioni attestano invece un'eccezionale esperienza spirituale del santo o di altri personaggi, entrando a pieno titolo nel campo del miracoloso[8]. Essi infatti nella maggior parte dei casi sono percepiti al pari dei miracoli come segni di un'irruzione del trascendente nella realtà umana, di uno scambio tra mondo naturale e divino: il riferimento alla loro origine conferma questa tendenza[9]. Scrive infatti Boesch Gajano: «Sogni, visioni, profezie, esperienze mistiche sono tutte espressioni della capacità del santo di attivare un rapporto con il soprannaturale: dal basso all'alto attraverso la fede, l'esercizio delle virtù, la penitenza; dall'alto al basso attraverso il riconoscimento divino del percorso compiuto dall'uomo e la concessione della grazia spirituale e del potere di operare miracoli»[10].

Quando invece è il santo ad essere sognato, l'evento diventa prova della capacità di intercessione degli eroi della fede, legandosi quasi sempre ad un intervento straordinario finalizzato ad alleviare le sofferenze o alla riparazione di una colpa. In questo caso il sogno, anche quando non è percepito ed interpretato quale miracolo, si inserisce in un contesto di manifestazione eccezionale: a questo segue infatti – soprattutto nei processi di canonizzazione e nelle *legendae* – un evento soprannaturale. Possiamo già anticipare che, sia nelle fonti che esamineremo, sia in generale nell'agiografia del basso medioevo e della pri-

ma età moderna, sognare il santo fa in genere seguito ad uno stato di necessità o ad una richiesta da parte del devoto: una richiesta che è quasi sempre di risanamento. Durante questi secoli, come nei precedenti, la figura del santo taumaturgo sovrasta tutte le altre in ambito devozionale: difficilmente infatti ci si rivolge o ci si vota ad un patrono celeste per ottenere qualcosa che non sia strettamente legato alla propria salute o salvezza personale. Al santo, vivo o morto che sia, si chiede di saper risanare, la protezione dagli elementi naturali e dalle disgrazie: qualsiasi insegnamento morale è assolutamente al di fuori della prospettiva religiosa dei fedeli[11].

Ma un altro elemento stabilisce una relazione tra sogno e guarigione in agiografia: l'aspetto simbolico. Il sogno parla per immagini, immagini che spesso esprimono una realtà da comprendere, nel medioevo soprattutto in senso trascendente; ugualmente la guarigione: in quanto la malattia e il suo superamento, inserendosi in un contesto dominato da una rappresentazione religiosa del mondo, si rivestono di un valore metaforico, di turbamento e risoluzione di un ordine naturale dato per scontato e nel quale la colpa personale o la lotta tra poteri antagonisti (Dio, demoni, santi, streghe, malefici e miracoli) coinvolgono direttamente colui che è colpito dal male[12]. In epoca medievale è perfino improprio affermare che il male colpisce il corpo: esso se ne impadronisce, lo aggredisce, lo possiede; l'intervento taumaturgico del santo scaccia il male come si scaccia un demone. La malattia si configura dunque come un problema che si sposta dal corpo all'anima dell'uomo, coinvolgendo in un rituale collettivo di guarigione tutto il gruppo cui appartiene il malato: è un problema sociale quanto religioso. Il miracolo stesso va interpretato come *signum* rivolto a tutta la comunità cristiana, prova della potenza di Dio e della sua azione nel mondo[13]. A sua volta l'infermità, comunque si manifesti, è letta come un segno rivolto al malato in considerazione dei suoi peccati oppure, novello Giobbe, per una sovrannaturale volontà che attraverso la condizione di disgrazia vuole coinvolgere chi ne è colpito, ma anche chi gli è vicino, in un misterioso disegno. Francesco d'Assisi e Antonio di Padova, all'inizio della loro esperienza religiosa, vengono anch'essi colpiti da una malattia: per volere del cielo, ci assicurano i rispettivi agiografi. In particolare per il santo d'Assisi questo momento apre il periodo della conversione: la malattia introduce il tema della «crisi», è evento di rottura e di passaggio, che segna il cambiamento. E proprio a questo primo avvenimento simbolico si unisce, nelle fonti agiografiche su Francesco, l'evento onirico, che delinea in modo emblematico lo spostamento dalle aspirazioni mondane a quelle spirituali[14]. Ugualmente valore simbolico, di prova e avvicinamento all'immagine del Cristo soffe-

rente della Passione (assimilazione completata dal fatto prodigioso delle stimmate), avranno le malattie che tormenteranno Francesco per lunghi anni della sua esistenza terrena[15].

In un'età in cui la malattia si metaforizza e diventa tutt'uno con il peccato, unico rimedio contro il male è la salvezza e la protezione dell'anima. Più del medico, spesso escluso o ostacolato dalla Chiesa stessa, sono i sacramenti e il miracolo ad assicurare la guarigione: curata l'anima, anche il corpo recupera il beneficio. Invocare i santi era dunque la medicina più sicura. E considerate le difficoltà della scienza medica medievale, soprattutto fino al XII-XIII secolo, diventa comprensibile perché quasi due terzi dei miracoli narrati nelle fonti agiografiche di questo periodo siano miracoli di guarigione[16]. Solo molto più tardi il medico sarà accettato e addirittura inserito nel riconoscimento dell'eccezionalità di una guarigione, quando proprio a lui sarà richiesto di verificare l'inadeguatezza di ogni spiegazione naturale.

Il sogno «taumaturgico» ha in questa cornice un ruolo non secondario. Se il santo, in funzione dei meriti acquisiti presso Dio, può intercedere in favore di chi è a lui *devotus*, cioè a lui si vota, primariamente attraverso la sua presenza può manifestare e divulgare questa capacità. Alla sua morte la *virtus* che ha posseduto non sparisce, e il suo corpo, spesso rinvenuto integro e profumato di essenze anche dopo molto tempo, rimedia alla corruttibilità delle membra del malato tramite contatto diretto: «Così quel corpo che è morto risana i corpi vivi, come da vivo resuscitava le anime morte» scrive Tommaso da Celano, enunciando i numerosi miracoli che si verificano presso la tomba di san Francesco[17]. Il santo è inoltre «presente» alla lettura della *passio*, durante la sua festa avvengono guarigioni, conversioni, l'aria è invasa da profumi. La *potentia* del santo sopravvive inalterata presso la sua tomba: qui è un continuo fiorire di miracoli[18]. Il desiderio di risanamento è per questo la causa principale di pellegrinaggi[19].

Ma se il voto di recarsi presso il sepolcro del santo, coronato a volte da un'apparizione, stabilisce questa relazione/scambio tra i due corpi – quello virtuoso del santo e quello infermo del malato – il sogno rende possibile anche a distanza la presenza del servo di Dio. Lo «spostamento ritualizzato» del malato verso il santo, soprattutto a partire dal XIII-XIV secolo, viene gradualmente affiancato, senza per questo sparire, da altre forme di contatto tra devoto infermo e suo patrono celeste[20]: pellegrinaggi vicari, libri dei miracoli e, non ultimo, dal culto delle immagini, così rilevante nella spiritualità francescana del periodo[21]. Le raffigurazioni del santo ne diffondono *praesentia* e *virtus*, consentendo di usufruire anche lontano dalla sua tomba degli stessi privilegi e delle stesse prodigiose facoltà salvifiche. Esse mettono inoltre a

disposizione dell'immaginario collettivo dei fedeli la possibilità di concretizzare figurativamente l'aspetto del santo, che poi, nelle medesime sembianze, si manifesta loro in sogno o visione, così come lo avevano visto negli affreschi e nelle pale poste sui suoi altari.

2. *Sogni e taumaturgia nell'agiografia francescana dei secoli XIII-XIV*

Le fonti agiografiche su Francesco e Antonio appartenenti al primo secolo di storia dell'Ordine diventano per molti versi esemplari, testimoniando in pratica tutte quelle caratteristiche finora esposte, collocandosi inoltre al centro di un periodo storico, religioso e culturale in cui assistiamo ad alcuni passaggi ed evoluzioni rilevantissime: una nuova tipologia della santità, come modelli e come riconoscimento ufficiale; un risveglio ed una riconsiderazione della coscienza, della personalità, dell'uomo come singolo ed individuo; un significativo interesse per l'esperienza onirica; una nuova concezione del miracolo. L'apparire nei primi anni del Duecento dei due grandi Ordini Mendicanti, Minori e Predicatori, contribuì non poco a questo rinnovamento spirituale da una parte e ad una diversa percezione della santità – esemplare, attiva, vissuta tra le folle delle città – dall'altra.

Sogni e visioni costituiscono inoltre una parte considerevole del «meraviglioso» presente nelle fonti che prenderemo in esame. Ciò è in gran parte da collegare al già illustrato binomio esperienza onirica/santità, che si stabilisce precocemente in ambito agiografico; ma non solo. Non è infatti un caso che uno dei periodi storici oggetto di maggior interesse nell'approfondimento del valore delle testimonianze sui sogni sia proprio quello in cui Francesco d'Assisi vive la sua vicenda umana e spirituale: un periodo in cui proprio la rivalutazione delle manifestazioni individuali e della identità soggettiva va di pari passo sia con le nuove esigenze ed aspirazioni religiose, sia con una riscoperta e rielaborazione del significato dei sogni[22]. Filoni che non sono assolutamente indipendenti e la cui complementarità non è per nulla casuale. Tre aspetti questi – individuo, spiritualità, sogni – spesso in stretta relazione tra loro, uniti e ricorrenti nelle diverse fonti medievali agiografiche, storiche e letterarie; ma è proprio nel passaggio tra XII e XIII secolo che si legano ed intrecciano in maniera spesso indissolubile, fornendo il presupposto per vere e proprie «biografie oniriche», cammini spirituali segnati in modo specifico dalla presenza di sogni[23]. Causa o conseguenza della riscoperta dell'individuo propria del periodo indicato, per il sogno medievale si apre una nuova stagione, densa di significati e valori sempre più profondi e perso-

nali, che spesso vanno al di là dei consueti *topoi* delle produzioni letterarie.

Due le tipologie di racconti onirici che si riscontrano esaminando le fonti agiografiche su Francesco d'Assisi e Antonio da Padova, i primi santi della famiglia francescana: una categoria di sogni legati alle esperienze individuali del santo di cui si narra la vita (di conversione, di incitamento, di premonizione ecc.) e un secondo gruppo, di sogni di fedeli e seguaci, tra i quali predominano i «sogni taumaturgici», ovvero in funzione di una guarigione miracolosa. Due insiemi di episodi differenti per finalità e funzione: ma entrambi gli aspetti, «santo sognatore» e «santo sognato», concorrono ad attestare attraverso la narrazione agiografica, in modo diverso, il forte carico simbolico e collettivo dell'esperienza onirica e l'utilizzo che ne scaturisce nelle produzioni di vite dei santi.

Le leggende finalizzate a far conoscere, promuovere il culto e la devozione, perpetuare la memoria e gli insegnamenti dei due primi grandi santi francescani ci presentano alcune significative analogie, ma ancor più delle marcate differenze. I due santi, Francesco e Antonio, l'umile e illetterato iniziatore del movimento francescano e il dotto predicatore, sono più distanti – come figure storiche, ma soprattutto come immagine agiografica – di quanto la contemporaneità delle loro vicende, le medesime scelte di vita religiosa, la produzione di *Vitae* incrementata a volte dai medesimi agiografi, possa lasciar supporre. Una distanza segnata dall'umana concretezza della personalità di Francesco, così come appare anche dalle biografie più tarde, rispetto ad un santo di Padova privo dello spessore storico e della genuinità che ci conservano invece le leggende del santo d'Assisi: aspetto che si riflette significativamente anche sugli episodi onirici dei due *dossier* agiografici. Tutti i momenti fondamentali della vita di Francesco sono infatti segnati da sogni. Soprattutto lì dove è la capacità discrezionale del santo ad essere coinvolta, e le sue decisioni determinano svolte decisive nel corso della sua esperienza umana e spirituale, l'inserto di un episodio onirico svolge la funzione di concretizzare un rapporto diretto con realtà trascendenti, un appoggio divino che corregge, sostiene, facilita il cammino del santo, lo inserisce in un preordinato disegno superiore. L'assenza di consapevolezza del soggetto durante la fase onirica è indispensabile: tutte le scelte operate da Francesco solo dopo un sogno svelano infatti al pubblico dei fedeli che il santo *non sapeva* coscientemente leggere i disegni che Dio aveva predisposto per lui. La vista interiore è in pratica annebbiata dalla condizione umana, e la rivelazione può arrivare solo quando occhi e mente sono inattivi. Nella quasi totalità dei casi il santo, posto dinanzi ad una difficoltà o ad una

decisione difficile, comprende solo dopo una manifestazione onirica cosa il Signore vuole da lui. Tuttavia questa situazione non vale unicamente ad attestare la stretta relazione tra Dio e il suo servo investito di una missione provvidenziale: i sogni si rivestono spesso di significati e di valori capaci di testimoniarci molte delle virtù, delle scelte, dei messaggi che resero unica, anche agli occhi dei suoi contemporanei, l'esperienza di Francesco d'Assisi. Per agiografi, frati e fedeli solo il persistente intervento di Dio aveva potuto rendere possibili molte delle tenaci decisioni del «poverello».

È questo un particolare che si ripercuote anche su ciò che riguarda la funzione taumaturgica dei due santi secondo le loro leggende. Per quanto la capacità di risanare sia più diffusamente sentita e recepita nell'agiografia antoniana, sensibilmente diverso è il modo in cui il sogno miracoloso è presente nelle rispettive raccolte di miracoli. L'universalità del culto di Francesco, il maggior radicamento alla città di quello antoniano – soprattutto con riferimento proprio alle guarigioni presso la tomba del santo di Padova – ne offrono in parte spiegazione. Ma esaminiamo nel dettaglio questi aspetti.

3. *Sogni e guarigioni nelle leggende di Francesco d'Assisi*

I sogni hanno un ruolo imprescindibile nella leggende di Francesco d'Assisi. La loro consistenza quantitativa, davvero notevole anche se non più che in altre vite di santi, è comunque subordinata alla funzione che essi assumono nell'ambito delle narrazioni biografiche. Nelle principali fonti agiografiche dei primi decenni di storia francescana tutti i passaggi più significativi dell'esperienza terrena del santo d'Assisi sono segnati da un'esperienza onirica: dalla conversione all'approvazione papale, dalla stesura della Regola ai dubbi e alle problematiche che incidono sull'Ordine durante i suoi ultimi anni di vita[24]. Quasi tutti i sogni riportati dalle diverse fonti su Francesco si presentano pertanto, e senza forzature interpretative, rivestiti di un significato assolutamente non trascurabile: esemplari, in primo luogo, dal punto di vista dell'esperienza del santo d'Assisi per il messaggio che essi racchiudono; ma soprattutto per lo spessore che coloro i quali tale rivelazione spirituale si incaricano di raccontare e divulgare sentono di dover attribuire a questi racconti. Sembra quasi che l'agiografo – ogni agiografo francescano – abbia ritenuto indispensabile in specifici contesti l'inserimento di eventi onirici, invitando così a chiederci se episodi del genere vengano narrati perché ritenuti storicamente veri, per uniformità ad una tradizione largamente affermata nelle leggende, op-

pure, infine, solo perché ritenuti funzionali ad esprimere l'interazione stabilitasi tra naturale e sovrannaturale nella vita del santo. Per il santo di Assisi ho sintetizzato nella TAB. 1 il quadro di questi aspetti riguardanti in generale il campo del meraviglioso, così come emerge da una analisi delle fonti biografiche (leggende ufficiali e non, raccolte esemplari, compilazioni ecc.)[25].

Risulta evidente che i miracoli taumaturgici, e quindi anche i sogni e le visioni a questi legati, si trovano sostanzialmente concentrati in tre di queste fonti, fra le quali abbiamo due delle successive versioni della leggenda ufficiale dell'Ordine dei Minori: la *Vita prima* (1228-1229) di Tommaso da Celano – scritta subito dopo la morte del santo d'Assisi e che nella sua terza parte, dedicata ai miracoli compiuti dal santo *post mortem*, raccoglie le testimonianze rese durante la rapida inchiesta sulla santità del poverello e lette da Gregorio IX il giorno della pubblica cerimonia di canonizzazione – e la *Legenda maior* (1260-1263) di Bonaventura, che a quella prima biografia, come nel complesso a tutta la produzione di Tommaso, si rifà anche per la parte sui miracoli. Un caso a sé costituisce il *Tractatus de miraculis* (c. 1250-1254), sempre di Tommaso da Celano, biografo ufficiale fino alla sua morte (c. 1260), opera scritta apparentemente controvoglia per soddisfare le continue richieste di divulgare i sempre più numerosi prodigi operati per intercessione di san Francesco, provenienti da più parti, dentro e fuori l'Ordine[26].

Il santo cui bisognava guardare, secondo ciò che dichiarano Gregorio IX nella bolla di canonizzazione e lo stesso Tommaso nelle sue precedenti opere, per virtù e vita vissuta non corrispondeva all'immagine richiesta dalla maggior parte dei fedeli, di un Francesco taumaturgo e guaritore: i laici – lo ricordiamo – vogliono solo miracoli. L'azione della Chiesa romana infatti, a partire da Innocenzo III, aveva sempre cercato di porre l'accento sui meriti e i costumi dei santi da offrire all'esempio dei fedeli, mettendo in sottordine l'aspetto miracoloso; tuttavia progressivamente, soprattutto dal 1300, le vite dei santi si trasformano in un continuo succedersi di fatti prodigiosi, specialmente *in vita*. È in pratica la conseguenza dell'aver relegato quasi in appendice – concettualmente, ma anche nella struttura espositiva delle leggende – la funzione taumaturgica dei santi: l'insistenza nel ricercare la santità nella «vita vissuta» rende questa sempre più straordinaria, con una crescita degli episodi meravigliosi e miracolosi nell'ambito della *conversatio*[27]. Un'evoluzione che nelle raccolte agiografiche qui esaminate è rappresentata soprattutto dagli *Actus* per quello che riguarda Francesco e dal *Liber miraculorum* per Antonio di Padova.

Torniamo alle tre fonti su Francesco che raccolgono la quasi totalità di episodi di guarigioni. In esse si può rinvenire tutta la tipologia di

miracoli taumaturgici dipendente dalla tradizione: resurrezioni, paralisi, ferite da incidenti, fratture, ciechi, sordi, muti, parti difficili, sterilità, malattie contagiose e mentali (ossessi, epilettici, pazzi). Categorie che sono in pratica le stesse, anche come suddivisione per sezioni, fissate da Tommaso da Celano nella *Vita prima* e poi ripetute: molti anche i medesimi miracoli riproposti in tutte e tre le raccolte. Diversa e più interessante è invece la loro distribuzione secondo quella che potremmo definire la «causa» del risanamento, ovvero il motivo per cui si ottiene il miracolo. Per gli episodi *in vita* è sempre la presenza fisica del santo a determinare il conseguimento della guarigione; nei miracoli *post mortem* è possibile verificare diversi elementi che contribuiscono a tal fine, e in base ai quali l'intercessione del santo si manifesta: il contatto con la tomba del santo o il pellegrinaggio presso questa, la formulazione di un voto o di una invocazione diretta, l'azione «spontanea» – cioè non richiesta espressamente da alcuno – da parte del santo stesso (TAB. 2). Il dato forse più significativo è il progressivo diminuire dei miracoli presso la tomba del santo: nella *Vita prima*, composta a ridosso della canonizzazione di Francesco, essi rappresentano il 28% del totale dei miracoli di guarigioni; nel *Trattato* sono quasi il 10%; con Bonaventura arriviamo appena al 4%.

Tommaso sicuramente risente, alle prese con la sua prima fatica, delle circostanze che portano all'acclamazione della fama di santità del poverello d'Assisi, del «fiorire di miracoli» attorno alla sua tomba e quindi la centralità di questa, ricordando infatti i tanti prodigi avvenuti durante la cerimonia di canonizzazione: un aspetto che si riflette anche nella distribuzione geografica dei miracolati, quasi tutti dell'Umbria o immediati dintorni. Già con la raccolta successiva, e ancor più trent'anni dopo con la *Legenda maior*, il culto di Francesco è quanto mai universale, i devoti e i miracolati appartengono ad ogni paese e nazione, le guarigioni avvengono tanto presso la tomba quanto in una qualsiasi altra chiesa dell'Ordine, le immagini ne realizzano la presenza virtuale. In tal senso assumono un rilievo concreto i sogni e le visioni. La significativa presenza dell'elemento onirico non viene infatti meno se rivolgiamo la nostra attenzione ai miracoli in funzione taumaturgica riportati da queste fonti. Nella TAB. 3 è riportato il totale di queste manifestazioni «taumaturgiche» individuabili nelle tre raccolte.

L'incremento dei miracoli taumaturgici seguiti a sogni e visioni corrisponde alla progressiva crescita della presenza del meraviglioso nell'ambito delle fonti francescane con il passar del tempo. Già con l'opera bonaventuriana assistiamo ad un distacco dalla umana concretezza, ad esempio, dell'*Anonymus perusinus* o della *Legenda trium sociorum*, per vedere il santo proiettato in una dimensione che esalta in France-

sco il fondatore di Ordini, ma che lo rende tuttavia inimitabile per il frate minore, espressione di una santità distante e irripetibile, segnata da una forte presenza dell'elemento soprannaturale[28]. Rielaborata e passata in secondo piano, anche la stessa esperienza personale di Francesco finisce ridimensionata allo scopo di mettere invece in piena luce la sua vera opera provvidenziale, di pari passo ad una accentuata presenza del miracolo che spesso ha la funzione di sottolineare la persistente esclusività del manifestarsi della volontà divina nei momenti fondamentali della vita di Francesco e l'unicità della sua esistenza terrena. La sua perfezione, vera imitazione di Cristo ed espressione di santità, diventa essa stessa apologia dell'Ordine, il più grande tra i prodigi del santo. Inoltre, come si può riscontare ancor meglio nel dettaglio della TAB. 4, le manifestazioni di Francesco testimoniate attraverso un'esperienza onirica non dipendono tanto dalla tipologia della malattia o dell'infermità, quanto dall'origine o iniziativa dell'intervento miracoloso: quando viene attestata un'azione «spontanea» del santo, che opera a favore di un devoto anche in assenza di esplicite richieste o voti, egli stabilisce una relazione con il bisognoso attraverso il sogno nella quasi totalità dei casi[29]. Apparizione onirica che in genere precede la guarigione miracolosa.

A livello esemplare ricordiamo uno degli episodi più noti tra quelli elencati: la guarigione di Bartolomeo, il mendicante di Narni divenuto paralitico per un maleficio[30]. Il miracolo in questione è uno di quelli ricordati anche nelle più antiche tavole istoriate francescane, le quali inizialmente si soffermano esclusivamente sull'azione taumaturgica più che dedicarsi agli eventi in vita del santo, cosa che avverrà in seguito e con i grandi cicli di affreschi quali quelli delle basiliche di Assisi. Un fatto questo che riflette la straordinaria immediatezza della popolarità di Francesco, percepita attraverso i miracoli letti durante la canonizzazione, narrati dal primo Tommaso e divulgati anche mediante una rapida produzione di immagini[31]. Da principio la «cristoformità» di Francesco fu sentita nella vita vissuta e nella presenza delle stimmate – miracolo controverso e non facilmente accettato, come testimonia anche il racconto del sogno di Gregorio IX[32] –, ma attraverso l'azione miracolosa: gli episodi selezionati dai pittori francescani ricalcano infatti il passo evangelico già utilizzato da Tommaso da Celano secondo il quale «i ciechi vedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono mondati, i sordi odono, i morti risorgono e i poveri ricevono la buona novella» (Mt 2, 2-6)[33]. Tuttavia particolare appare anche nel percorso iconografico delle storie francescane la raffigurazione di questo specifico episodio. L'inserimento del risanamento di Bartolomeo è assente nelle prime tavole, ove tutti i miracoli si compiono presso la tomba del

santo; solo con l'opera di Bonaventura Berlighieri, pittore francescano la cui prima tavola è datata 1235, avviene il distacco delle guarigioni dal corpo di Francesco, che si manifesta di persona anche lontano da Assisi, come nel caso del mendicante di Narni[34].

Bartolomeo resta invalido per aver dormito sotto un albero: l'aspetto superstizioso che individua in elementi della natura la presenza di geni e demoni ritorna anche in altri miracoli di guarigioni delle fonti francescane e antoniane. Il mendicante non prega e non invoca Francesco, che gli appare in sogno per propria iniziativa «commosso da tanta miseria». Tutti questi fattori «dubbi» – componenti folkloriche e manifestazioni oniriche – vengono riscattati nel corso del racconto dal ricorso all'autorità ecclesiastica: non un semplice sacerdote, ma il vescovo in persona contribuisce a svelare il messaggio del sogno, attestandone la «veridicità», ovvero il carattere eccezionale. Un altro elemento naturale, l'acqua della fonte, rimedia alla menomazione, non senza che Francesco sia nuovamente intervenuto per guidare a più riprese l'infermo nel viaggio notturno.

Nella versione del *Tractatus de miraculis* molti di questi particolari spariscono e altri subiscono modificazioni significative. Non è l'albero in sé a causare il maleficio, ma un assalto diabolico. Non vi è alcun ricorso al vescovo, e tutto lo svolgimento del miracolo sembra avvenire in sogno: Francesco appare a Bartolomeo che dorme e lo invita a seguirlo in un certo luogo, non specificato. Il viaggio notturno della *Vita prima* si carica ancor di più di valori allegorici, trasformandosi in una specie di itinerario onirico che si conclude in modo prodigioso. «Perché proprio di notte?» si chiede Chiara Frugoni: «Perché il buio, la notte sono il tempo del sonno e del sogno, il tempo del miracolo»[35].

4. *Sogni e guarigioni nelle leggende di Antonio da Padova*

Con le leggende di sant'Antonio siamo in un periodo e in un ambiente che coincide con quello delle biografie su Francesco d'Assisi. Di estremo interesse si presenta il repertorio delle produzioni su di un santo per molti versi unico e di immediato e diffuso successo quale quello di Padova. Anche per un periodo a lui molto prossimo – periodo cui si limiterà la nostra indagine – il numero e il genere delle *Vitae* appare quanto mai vario e numeroso. Tuttavia in seno all'agiografia antoniana, pur nell'abbondanza della produzione che la contraddistingue, non si riscontrarono mai le incertezze e difficoltà che segnarono quella di Francesco. Riepilogo nella TAB. 5 l'elenco e le caratteristiche che ci interessano delle principali vite dei secoli XIII-

XIV secondo la cronologia proposta da padre Vergilio Gamboso nei suoi volumi sulle fonti agiografiche antoniane[36].

Sarebbero numerosi i punti su cui varrebbe la pena soffermarsi, a cominciare dalla straordinaria rapidità della proclamazione della santità di Antonio (13 giugno 1231 data della morte, 30 maggio 1232 sua canonizzazione), pari solo a quella dello stesso fondatore dei Minori. Rinviando agli studi già citati, affronteremo ancora una volta unicamente l'episodicità onirica nei miracoli taumaturgici e le sue particolarità, quanto mai significativa per analogie, richiami, vicinanze ambientali e temporali con Francesco d'Assisi, eppure per molti aspetti così diversa. Intanto un'analisi più dettagliata della taumaturgia del santo di Padova rivela una decisa centralità della tomba, che si ripete nelle diverse fonti sostanzialmente senza variazioni. Alcune leggende, per una deliberata scelta di sinteticità, enunciano sommariamente molti dei miracoli di guarigione già noti attraverso il testo della prima vita antoniana, l'*Assidua*, leggenda che per ispirazione e struttura ha forti rapporti di parentela con la *Vita prima* di Tommaso da Celano: nella TAB. 6 ho inserito queste citazioni tra le guarigioni dai particolari imprecisati, collocandole tra parentesi. In realtà esse sarebbero da conteggiare, proprio partendo dal testo della prima e fondamentale vita antoniana, tra quelle che si verificano presso la tomba del santo e lette dal papa durante il rito di canonizzazione[37].

Esaminiamo gli elementi che emergono da questi dati, che invitano a più di una riflessione. Intanto il ruolo decisamente centrale dell'*Assidua* nella tradizione agiografica antoniana, fonte per tutti gli episodi più importanti, anche al di là dei soli sogni o visioni. Va poi notato il progressivo crescere del meraviglioso nelle successive redazioni della vita del santo, dalla *Assidua* al *Liber miraculorum*, con eventi prodigiosi che vanno ben oltre la prevalenza iniziale della sola funzione taumaturgica, in contrapposizione ad un sostanziale stabilizzarsi del numero degli episodi onirici e delle visioni, almeno fino proprio all'opera di Arnaldo di Serrano[38]. Quindi il numero assai ridotto di questi episodi, praticamente insignificante se lo andiamo a raffrontare con analoghe esperienze presenti nelle coeve leggende di san Francesco: soprattutto nelle sezioni riguardanti vita e morte del santo, se si esclude il riferimento alle esperienze oniriche dei fedeli cui Antonio appare per esortarli alla conversione, tra tutti gli episodi resta essenzialmente un unico sogno propriamente detto, quello attribuito al cardinale che si oppone alla canonizzazione e illuminato per volere divino[39]. In pratica nessuna delle fonti riporta sogni attribuibili alla diretta esperienza del santo.

Rimangono da esaminare i sogni di devoti guariti per sua intercessione, episodi appartenenti alle sezioni dei miracoli *post mortem*.

Innanzitutto anche qui si nota – in linea con la generale tendenza delle fonti agiografiche antoniane riguardo agli episodi onirici – il loro numero limitato. In tutto solo sette gli episodi di miracoli avvenuti dopo quella che si presenta come un'esperienza onirica: due nell'*Assidua* (Riccarda la rattrappita, Gertrude la zoppa), uno nel *Dialogus* (ancora Riccarda), uno nella *Rigaldina* (Beatrice affetta da tumore), uno nella *Legenda florentina* (il lebbroso sanato), due nel *Liber miraculorum* (ancora Beatrice e il lebbroso). Altra caratteristica specifica di questi episodi il loro localizzarsi principalmente presso il sepolcro del santo, elemento centrale e ricorrente nel culto antoniano, con fenomeni di incubazione e voti di pellegrinaggio presso di esso. Forse anche per questo motivo non si riscontra una sostanziale differenziazione tra manifestazioni del santo in sogno o tramite visione: come si evince dalla TAB. 7 questi fenomeni possono entrambi verificarsi indifferentemente vicino la tomba (Riccarda, il lebbroso, il converso, il negromante) come a distanza (Gertrude, Beatrice, la monaca Sofia ecc.). Notiamo infine tra le tante novità del *Liber miraculorum*, in generale ricco di episodi inediti, le frequenti manifestazioni di Antonio accompagnato da Francesco: ciò si verifica in ben quattro casi di guarigioni, più altre situazioni.

Anche se il numero dei sogni taumaturgici è molto ridotto, si tratta tuttavia di episodi che si presentano molto interessanti dal punto di vista delle esperienze oniriche descritte: in particolar modo la doppia esperienza – sogno e visione – di cui beneficia Riccarda presso la tomba del santo, un racconto che inoltre rappresenta un caso davvero unico di «miracolo nel miracolo» e richiederebbe uno studio ben più approfondito[40]. La guarigione Riccarda è tra le prime narrate dall'*Assidua*, nel capitolo dedicato ai rattrappiti; capitolo che apre la sezione dei miracoli e nel quale, di 19 miracoli taumaturgici narrati, ben 17 avvengono presso la tomba del santo[41]. L'esordio del paragrafo è affidato ad un'accurata descrizione della menomazione della donna (le gambe disseccate, le ginocchia saldate al petto tramite una congiunzione callosa, così come i piedi alle natiche), cosa che rende ancora più realistico e straordinario l'episodio. Riccarda fa parte della massa dei tanti mendicanti che giornalmente chiedono l'elemosina nei pressi del sepolcro del santo. Assopitasi, le viene annunciata che un'altra inferma sta per esser sanata, una ragazza gobba – della cui guarigione non vi è altra notizia, neanche nel successivo capitolo *De gibbosis* – che vede allontanarsi, ormai guarita. Il tentativo di Riccarda di avvicinarsi a sua volta alla tomba del santo è preceduto dall'invito di un bambino che, apparsole, la esorta a farsi avanti. Sparito anche questo personaggio, ecco avvenire il prodigio: alla presenza dei custodi e di altri devoti il corpo della donna recupera la sua naturale conformazione, espellen-

do attraverso i piedi dei corpi estranei. Quasi per un rito di ringraziamento, ma anche perché non ancora completamente sanata, per venti giorni – tanti quanti gli anni durante i quali era rimasta inferma – Riccarda resta in preghiera al posto di sempre, prima di allontanarsi tra lo stupore di chi la osserva.

Più che la guarigione in sé, è la complessità dell'episodio a suscitare interesse. L'evento miracoloso, svoltosi secondo l'agiografo alla presenza di testimoni cui si accenna via via nel corso della narrazione, è tra i più articolati di tutta la raccolta. Al duplice miracolo – il risanamento della protagonista e della ragazza gobba – si intreccia la doppia esperienza soprannaturale della stessa Riccarda: l'apparizione del bambino e il sogno, quest'ultimo dai contorni poco definiti e di scarsa funzionalità. Infatti la condizione di sonno che introduce la sequenza di fatti prodigiosi non ha in realtà alcuna valenza specifica e la gran parte degli eventi si svolge fuori dell'esperienza onirica, né ha alcun legame con essa. L'addormentarsi nei pressi del sepolcro non si sviluppa come una vera *incubatio*, né introduce alcuna manifestazione esplicita del santo, il quale, nel caso di sogni taumaturgici, solitamente appare direttamente ed in modo esclusivo al suo devoto per annunciare la sua prossima guarigione o le condizioni per ottenerne il conseguimento. Qui piuttosto il sonno di Riccarda potrebbe riferirsi ad un vissuto concreto, una situazione normale per coloro che, come i mendicanti, erano abituati a sostare a lungo in quei luoghi: la presenza di *custodes* in un periodo appena successivo alla morte di Antonio, cui fa riferimento l'*Assidua*, lascia intendere quale dovesse essere l'afflusso dei pellegrini già dai primi tempi. È, in sintesi, la sola vicinanza alla tomba e alle reliquie a legittimare in questo racconto il miracolo.

Bisogna dire che in alcuni degli altri rari racconti onirici delle fonti antoniane il santo di Padova sembra conformarsi a quello che è il modello del sogno taumaturgico, rivelandosi di persona all'infermo: così per Gertrude e per Beatrice di Forlì, casi in cui, verificandosi la guarigione lontano dalla tomba del santo, l'apparizione esplicita di Antonio ne assicura la paternità[42]. Interessante notare che, sulla base di quanto finora illustrato, per tutto il Duecento, fino cioè alla *Raymundina* e alla *Rigaldina*, sono esclusivamente le donne a beneficiare di questo tipo di manifestazioni; ed è un aspetto che si rafforza ulteriormente se a questi episodi sommiamo quelle visioni in cui si descrive una evidente apparizione di Antonio (Guilla, Solagna, la monaca Sofia)[43]. Una maggiore attenzione degli agiografi francescani all'universo femminile, soprattutto intorno alla metà del secolo, è cosa già nota e segnalata: più difficile stabilire il motivo all'origine di questo incremento delle «miracolate» in generale, ma anche di particolari esperienze loro attri-

buite[44]. Resta il fatto che in questo periodo il ruolo delle donne nella diffusione dei culti francescani assume un rilievo particolare, come presenza e come connotati specifici.

Altro episodio esplicativo della tipologia onirica dei miracoli antoniani è il tardo resoconto della guarigione del lebbroso presso la tomba del santo[45]: mentre questi si reca verso Padova un cavaliere eretico beffeggia sia lui che Antonio, incitando il santo a colpirlo con la stessa sorte dello sventurato pellegrino. Ecco quindi che, mentre il lebbroso giace devotamente presso l'arca, gli appare in sogno Antonio ad annunciargli la guarigione dalla malattia, che invece sta ora affliggendo il cavaliere. A questo punto, davanti all'ex-lebbroso che gli reca il messaggio del santo, l'eretico si pente e, dopo aver espresso un voto, è a sua volta guarito. Abbiamo in questa narrazione un autentico esempio di fenomeno di incubazione, motivato però dalla necessità di annunciare, mediante l'apparizione in sogno, l'appressarsi della vendetta del santo verso chi lo ha deriso. In genere è sufficiente il contatto con la tomba del santo a determinare la guarigione, senza che gli agiografi colgano il bisogno di rendere ulteriormente manifesto chi sia l'autore del miracolo.

In conclusione, ben poco spazio viene concesso al sogno in tutte le fonti antoniane, sia in rapporto con le contemporanee leggende di Francesco d'Assisi, sia in senso assoluto. Pochissime anche le visioni propriamente dette. Nessun sogno è riferibile direttamente al santo, come sua personale esperienza. In compenso egli stesso occupa i sogni dei padovani mentre è in vita e di tutti i suoi devoti dopo la morte: ma anche qui si tratta di ben poca cosa rispetto alle decine di sogni e visioni che caratterizzano i miracoli di Francesco. Non si può trascurare poi che in questi come in altri generi di eventi narrati siamo distanti dalla aderenza alle realtà del tempo e dalla genuinità che conservano le leggende del santo d'Assisi: il santo padovano, predicatore e taumaturgo, ci rivela ben poco della sua reale umanità, tanto da far scrivere al p. Gamboso che l'immagine che ne emerge, nell'*Assidua* e nelle altre leggende, risulta scarsamente delineata, generica, sia fisicamente che moralmente[46]. Poco possiamo cogliere della sua personale esperienza di vita e il modello di santità tratteggiato si focalizza nel lasciar fluire attraverso il suo corpo e le sue azioni i disegni della volontà divina. Non è necessario secondo questa concezione proporre una relazione tra Dio e il santo da realizzarsi tramite sogni e visioni, affinché questi sia guidato nelle scelte e nelle decisioni, come avviene nelle vite di Francesco d'Assisi. La limitata presenza di episodi onirici nell'agiografia antoniana potrebbe andar letta anche in questa luce.

Il concentrarsi presso la tomba del suo culto e della sua azione taumaturgica rende poi secondarie queste esperienze anche per ciò

che riguarda l'aspetto del «santo sognato». Questa sensibile e specifica *presentia* del santo nella sua basilica fa quasi sembrare superflui altri tipi di manifestazione; la maggior parte dei miracolati noti attraverso l'*Assidua* e le fonti che da questa dipendono appartengono al contado padovano e hanno un diretto accesso alla tomba, e i rari casi di sua apparizione in sogno o in visione rappresentano un'eccezione nel complesso delle guarigioni operate per intercessione del santo. Inoltre, per ciò che riguarda i sogni taumaturgici, i connotati degli episodi risultano in genere davvero singolari e la funzionalità stessa di una simile manifestazione appare spesso quasi snaturata rispetto all'utilizzo che normalmente viene di questi fatto in ambito agiografico in relazione alle guarigioni miracolose. L'accento è sempre comunque messo su quello che sin dall'inizio fu percepito come il vero nucleo del culto del santo: non il suo insegnamento e il suo messaggio, ma il suo corpo e le sue reliquie miracolose.

6. *Considerazioni conclusive*

Il ripercorrere le particolarità della funzione taumaturgica di Francesco e Antonio in rapporto alle manifestazioni oniriche ha messo in luce aspetti che contribuiscono a delineare alcuni significativi passaggi e trasformazioni proprie dei periodi cui appartengono le fonti esaminate. Primo dato tra tutti ad essere evidenziato il progressivo sradicarsi dalla tomba delle guarigioni nel caso del poverello di Assisi, con un ruolo importante delle apparizioni al fine di stabilire comunque un rapporto anche a distanza tra santo e devoto. Abbiamo notato che il Francesco «santo taumaturgo», quando è invocato, appare soprattutto in visione, si rivela cioè in modo da coinvolgere le capacità sensoriali di colui che ha espresso un atto volontario; un'autonoma decisione del santo nell'azione annulla invece le capacità discrezionali dell'infermo, manifestandosi durante la condizione di sonno del devoto: è al santo che viene riservata da parte degli agiografi – sia Tommaso che Bonaventura – la totale iniziativa della guarigione. La taumaturgia del santo è inoltre un aspetto che ebbe un peso fondamentale tra le masse, soprattutto per la diffusione del suo culto. Se l'evidenza delle virtù eroiche testimoniate da Francesco durante la sua esistenza rese praticamente superfluo il processo di canonizzazione – del quale infatti non ci è rimasta traccia –, la disposizione canonica che la santità di vita fosse confermata da evidenti miracoli dette largo spazio al proliferare di queste testimonianze: la produzione di immagini e l'atteggiamento riluttante di Tommaso da Celano ce lo hanno confermato. Ai fedeli che chiedono miracoli si rispose in parte –

e in fondo senza troppa fatica – accontentandoli, in parte cercando di far passare assieme agli episodi di guarigioni le radici profonde della spiritualità del poverello di Assisi.

Nelle leggende di Antonio abbiamo invece una situazione differente. Manifestando una tendenza contraria a quello descritta per Francesco – centrifuga invece che centripeta – la tomba si configura sin dall'inizio come il vero punto di forza del culto del santo: cosa che si riflette in tutte le fonti soprattutto attraverso i numerosi risanamenti che avvengono presso di questa, in controtendenza con una situazione storica che vede aumentare considerevolmente nel passaggio dal XIII al XIV secolo le guarigioni a distanza, senza cioè un contatto diretto con le reliquie[47]. La specifica funzione di sogni e visioni quali mezzi per stabilire una relazione con i devoti anche lontani viene allora a cadere e questo tipo di episodi appare ridimensionato e utilizzato diversamente, anche in modo piuttosto originale, dagli agiografi antoniani.

Il sogno taumaturgico si configura in questi contesti come evento non di carattere strettamente personale, cioè non contrassegnato da elementi volti ad evidenziare specificità individuali del sognato o del sognatore, cosa che si verifica invece nei sogni *in vita* di Francesco d'Assisi. L'esperienza diventa invece utile a precisare aspetti del culto cui si riferisce. Infatti questo tipo di rivelazione si delinea piuttosto come riprova della capacità del santo di manifestare la sua *virtus* anche dopo la morte: funzione non riservata quindi solo al corpo e alle reliquie, segni concreti e tangibili della sua permanenza nel mondo terreno, presso i quali si realizza il prolungamento dell'opera miracolosa in generale e terapeutica in particolare, ma il santo stesso, in forma e figura, ritorna per dare seguito alla sua azione a vantaggio del popolo dei fedeli, rendendosi nuovamente e visibilmente manifesto. Se in alcuni casi il contatto con la tomba non è più indispensabile a determinare la realizzazione del miracolo, è invece necessaria la indiscutibile attribuzione del prodigio e niente meglio di una percezione visiva diretta ed esplicita di chi l'ha prodotto può servire allo scopo. Per sua stessa tipologia, l'esperienza onirica offre all'agiografo la condizione ideale per mostrare e testimoniare quanto il santo sia ancora presente nella realtà umana: un'esigenza che nel corso del XIII secolo contribuisce anche a dar vita ad una prima grande stagione di produzioni di immagini pittoriche, a volte anch'esse miracolose[48]. Il nesso tra guarigione e sogno è puntualmente rilevato dagli agiografi, al fine di ricondurre, senza dubbi o incertezze, l'evento miracoloso ad una ben precisa origine, il santo, che continua ad essere vivo e operante a favore dei suoi devoti.

LUCIANO SANGERMANO

TAB. 1. *Il «meraviglioso» nelle fonti agiografiche su Francesco d'Assisi*

FONTE	DATA	SOGNI		VISIONI		MIRACOLI	
		di Francesco	di altri	di Francesco	di altri	taumaturgici	altra tipologia
TOMMASO DA CELANO – *Vita prima**	1228-29	2	4	5	7	50	8
ANONYNUS PERUSINUS	1240-41	2	1	1			1
Legenda trium sociorum	c. 1246	4	2	5	2		1
TOMMASO DA CELANO – *Vita secunda*	1245-47	5	4	10	8		32
IDEM – *Tract. miracolorum*	1250-54		22	2	20	135	45
BONAVENTURA – *Legenda maior*	1260-63	4	17	14	23	62	64
IDEM – *Legenda minor*	1260-63	1	2	5	3	3	11
Legenda perusina	1311			1	2	1	6
Speculum perfectionis	1318			4	2		6
Actus beati Francisci	1327-40			8	36	3	29

* Non ho inserito nell'elenco alcune fonti agiografiche su Francesco appartenenti ai primi anni della storia dell'Ordine, quali la *Legenda ad usum chori* di Tommaso da Celano, la *Vita* e l'*Officium* di Giuliano da Spira e la *Legenda versificata* di Enrico d'Avranches, in quanto, dipendendo totalmente dalla *Vita prima di* Tommaso da Celano, non aggiungono rispetto a questa alcun elemento nuovo. Su queste opere vedi *Fontes franciscani*, S. Maria degli Angeli, 1995.

TAB. 2. *Intervento del santo nei miracoli taumaturgici*

GUARIGIONI MIRACOLOSE	*Vita prima*	*Tractatus de miraculis*	*Legenda maior*
in vita, presenza del santo (P)	9	13	15
presso la tomba del santo (T)	14	13	3
in seguito a invocazione o richiesta (R)	6	45	20
in seguito a voto (V)	15	35	9
per intervento autonomo del santo (S)	4	22	11
imprecisato (I)	2	7	4
totale	50	135	62

TAB. 3. *Sogni e visioni legati a guarigioni nelle raccolte di miracoli*

GUARIGIONI MIRACOLOSE	*Vita prima*	*Tractatus de miraculis*	*Legenda maior*
sogni	3	20	9
visioni	4	11	6

TAB. 4. *Sogni e visioni legati a guarigioni nelle raccolte dei miracoli di Francesco d'Assisi*

Vita prima (sezione terza)

miracolato	malattia	manifestazione di Francesco*	capitolo
1. ragazzo di Montenero	paralisi	visione (T)	I, 133
2. Bartolomeo di Narni	paralisi	sogno (S)	I, 135
3. donna di Narni	indemoniata	visione (S)	III, 138
4. donna di Narni	paralisi	visione (V)	IV, 141
5. uomo	trafitto da freccia	sogno (V)	IV, 143
6. frate delle Marche	fistola	sogno (S)	IV, 145
7. ragazzo di Città d.Pieve	sordomuto	visione (V)	VI, 147

* Le lettere riportate tra parentesi in questa colonna corrispondono a quelle già utilizzate nella TAB. 2 a proposito della modalità dell'azione miracolosa del santo nell'opera di guarigione: P = presenza del santo, T = presso la tomba del santo, R = invocazione o richiesta, V = voto, S = intervento autonomo del santo, I = imprecisato.

Tab. 4. (*Segue*)

Tractatus de miraculis

miracolato	malattia	manifestazione di Francesco*	capitolo
1. uomo di Castiglia	ferito da spada	visione (R)	II, 11-13
2. Pietro di Nocera	figlio malato	sogno (V)	VII, 43
3. bimba di Pomarico	malattia	visione (S)	VII, 46
4. custode della torre	caduta	sogno (S)	VIII, 49
5. Tommaso di Pofi	caduta	visione (R)	VIII, 50
6. ragazzo di Celano	caduta	visione (R)	VIII, 51
7. ragazza di Ancona	malattia	visione (S)	VIII, 52
8. uomo San Severino	schiacciato da masso	visione (S)	VIII, 58
9. Bartolomeo di Gaeta	ferito da una trave	sogno (S)	VIII, 59
10. donna di Narni	paralisi	visione (S)	IX, 80 (=1Cel IV, 141)
11. Giuliana di Calvi	parto difficile	sogno di donna (S)	XII, 97
12. donna di Pisa	figlio malato	sogno (S)	XII, 105
13. donna di Arezzo	parto difficile	sogno (V)	XII, 106
14. Giov. di Sora	febbre	sogno (V)	XIII, 114
15. fr. Ro-berto (Nap.)	cieco	sogno (S)	XIV, 116
16. Gerardo di Anagni	cieco	sogno (S)	XIV, 117
17. donna delle Puglie	muta	sogno della Vergine (S)	XIV, 126
18. donna di Arezzo	muta	sogno (S)	XIV, 127
19. donna di Poggibonsi	cieca	visione (S)	XIV, 135
20. donna di Narni	indemoniata	sogno (S)	XVI, 151 (= 1Cel III, 138)
21. donna del Lazio	follia	sogno (S)	XVI, 152
22. figlio di un nobile	epilessia	sogno (R)	XVI, 154
23. bambino di Scoppito	deformità	sogno (S)	XVII, 158
24. uomo di Cori	paralisi	visione (R)	XVII, 159
25. ragazzo Montenero	paralisi	visione (T)	XVII, 166 (=1Cel I, 133)
26.Bartolomeo di Narni	paralisi	sogno (S)	XVII, 173 (=1CelI, 135)
27. Prassede di Roma	frattura	sogno (R)	XVII, 181
28. Vecchia Magliano S.	allattamento	visione (R)	XVIII, 182
29. Niccolò di Siena	bubbone	sogno della Vergine (S)	XVII, 188
30. frate (Marche)	fistola	sogno (S)	XVIII, 196 (=1Cel IV, 145)
31. uomo	ferita da freccia	sogno (V)	XVIII, 197 (=1Cel IV, 143)

TAB. 4. (*Segue*)

Legenda maior – Miracula

miracolato	malattia	manifestazione di Francesco*	capitolo
1. uomo di Lerida	ferito da spada	visione (R)	I, 5 (= 3Cel II, 11-13)
2. bambina di Pomarico	malattia	visione (S)	II, 2 (=3Cel VII, 46)
3. custode della torre	caduta	sogno (S)	III,1 (=3Cel VIII, 49)
4. Tommaso di Pofi	caduta	visione (R)	III, 2 (=3Cel VIII, 50)
5. ragazzo di Celano	caduta	visione (R)	III, 3 (=3Cel VIII, 51)
6. Bartolomeo di Gaeta	ferito da una trave	sogno (S)	III, 8 (=3Cel VIII, 59)
7. Giuliana di Calvi	parto difficile	sogno di una donna (S)	VI, 3 (=3Cel XII, 97)
8. donna di Arezzo	parto difficile	sogno (V)	III, 5 (=3Cel XII, 106)
9. fr. Roberto di Napoli	cieco	sogno (S)	VII, 1 (=3Cel XIV, 116)
10. Gerardo di Anagni	cieco	sogno (S)	VII, 7 (=3Cel XIV, 117)
11. donna del Lazio	follia	sogno (S)	VIII, 3 (=3Cel XVI, 152)
12. Prassede di Roma	frattura	sogno (R)	VII, 7 (= 3Cel XVII, 181)
13. bambino di Scoppito	deformità	sogno (S)	X, 5 (=3Cel XVII, 158)
14. Ubertino di Susa	paralisi	visione (R)	X, 5a
15. uomo di Cori	paralisi	visione (R)	X, 6 (=3Cel XVII, 159)

TAB. 5. *Il «meraviglioso» nelle fonti agiografiche su Antonio di Padova*

FONTE	DATA	SOGNI		VISIONI		MIRACOLI	
		di Antonio	di altri	di Antonio	di altri	taumaturgici	altra tipologia
Assidua (o *Vita prima*)	c. 1232		4	1	2	44	8
GIULIANO DA SPIRA *Officium Rhythmicum*	c. 1235		1		1	1	2
IDEM – *Vita secunda*	c. 1235		2	1	2	51	8
Dialogus de gestis	c. 1246		2	1	2	37	6
Benignitas	c. 1280		1		3	6	11
RAYMUNDI DI ST. ROMAIN *Raymundina*	1293-5		1	1	4	53	3
GIOVANNI RIGALDI *Rigaldina*	c. 1300		2	1	3	20	18
Legenda Florentina	c. 1320		2	1	1	47	14
ARNALDO DA SERRANO *Liber Miracolorum*	1360-70		2	3	18	24	24

TAB. 6. – *Intervento del santo nei miracoli taumaturgici*

Guarigioni miracolose	*Assidua*	*Officium*	*Vita sec.*	*Dialogus*	*Benign.*	*Raymund*	*Rigaldina*	*Leg.Flor.*	*Lib.Mir.*
In vita, presenza del santo (P)	1			1	2		2	1	6
Presso la tomba del santo (T)	38			31	2	4	4	1	6
In seguito a invocazione o richiesta (R)	1			1	1	1		1	6
In seguito ad un voto (V)	3	1	3	4	1	1			
Per intervento autonomo del santo (S)	1								1
Imprecisato (I)			1 (+ 47)		6	(47)	(12)	(42)	
Totale	44	1	51	37		53	20	47	24

TAB. 7. *Sogni e visioni legati a guarigioni nei miracoli di Antonio di Padova*

Assidua	*Dialogus*	*Raymundina*	*Rigaldina*	*Leg. Florentina*	*Liber miraculorum*
Guilla, rattrappita (T), visione (31, 4)					
Riccarda, rattrappita, (T) sogno (31, 10-18)	Riccarda, rattrappita, (T) sogno (10, 8-17)				
Gertrude, rattrappita, (S) sogno (31, 69-72)					
Solagna di Montagnana, paralitica (V), visione notturna (32, 10-15)	Solagna di Montagnana, paralitica (V), visione notturna (12, 9-13)				
		Sofia monaca di PD, paralitica (V), visione (17, 1-3)			
			Beatrice di Forlì, tumore (V), sogno (11, 17-23)		Beatrice di Forlì, tumore (R), sogno (7, 60)
	giovane di Monopoli, sepolto frana (R), visione (16, 13-20)	giovane di Monopoli, sepolto frana (R), visione (18,1-8)			
				lebbroso (T), sogno (2, 28)	lebbroso (T), sogno (5, 43)
		Martino di Vicenza, muto e cieco (T), visione (22, 1-11)			Lupa di Linhares, moribonda (R), visione di A. e Francesco (6, 51)
					indemoniato di Portogallo (S), visione di A. e Francesco (6, 52)
			converso di PD, sordo-muto (T), visioni (11, 36-49)		converso di PD, sordomuto (T) visioni (7, 1)
			negromante di PD, cieco e muto (T), visione (11, 50-61)		negromante di PD, cieco e muto (T), visione (7, 2)
					Pietro di Portogallo, infermo, (S), visione di A. e Francesco (7, 66)
					ragazza di Gironda, rattrappita (R), visione di A. e Francesco (App. 75)

Note al testo

[1] Molte delle considerazioni di carattere generale esposte qui di seguito si richiamano alla mia tesi di dottorato in *Agiografia. Fonti e metodi per la storia del culto dei santi* (Università degli Studi di Tor Vergata, Roma) avente per argomento *I sogni di san Francesco d'Assisi.*

[2] Per ciò che interessa le strutture narrative dei racconti di sogni si fa principalmente riferimento a: G.P. Caprettini, *Il sogno e l'intelligibilità narrativa*, in *Semiologia del racconto*, Roma-Bari 1997, pp. 73-93; C. Segre, *Avviamento all'analisi di un testo letterario*, Torino 1985.

[3] A.Ja. Gurevič, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Torino 1986, pp. 202-4. Su questo stesso aspetto scrive C. Frugoni (*Francesco e l'invenzione delle stimmate Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino 1993, pp. 164-65): «Nel medioevo, ricorrere alla situazione del sogno permetteva di dare all'episodio raccontato, privo di testimoni, il sigillo dell'autenticità, perché fondato sul prestigioso modello biblico. [...] Tutti i momenti più importanti della vita di Francesco sono autenticati da un sogno, chiunque sia il biografo di turno, proprio perché è un genere letterario che gode di un suo particolare statuto». Sul sogno nel Medioevo ricordiamo: *I sogni nel Medioevo*, a cura di T. Gregory, Roma 1985, contenente i fondamentali articoli di J. Le Goff (*Le christianisme et les rêves. IIe-VIIe siècles*) e J.-C. Schmitt (*Rever au XIIe siècle*); e *Sogni, visioni e profezie nell'antico cristianesimo*, Atti del XVII Incontro degli Studiosi dell'Antichità Cristiana, in «Augustinianum», 29 (1989). Di Le Goff si veda anche *Les rêves dans la culture et la psycologie de l'Occident Médiéval*, in «Scolies», 1 (1971), pp. 123-30, poi anche in *Pour un autre Moyen Âge*, Paris 1977, pp. 229-306, articolo in cui si pongono le basi metodologiche per uno studio dei sogni in età medievale.

[4] A. Vauchez, *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989, pp. 471-74.

[5] La gerarchia delle esperienze oniriche viene variamente espressa sin dall'antichità in modo quanto mai differenziato e personale, ma sempre facendo riferimento ad un presunto grado di «veridicità» della manifestazione (ovvero ad un eventuale messaggio in essa contenuto) e alla sua origine (fondamentalmente per gli autori cristiani tre le fonti dei sogni: Dio, i demoni e il corpo). Questi differenti gradi di rivelazione erano espressi e attestati con un vocabolario molto vario e soggettivo, che è difficile riassumere: *somnium* (interpretabile o oscuro), *visio* (esplicita e chiara) e *oraculum* (rivelazione diretta) saranno gli estremi tra i quali è possibile veder muovere, con diverse sfumature, la manifestazione onirica soprannaturale in età cristiana e lungo tutto il medioevo. Sulle classificazioni dei sogni in età classica e medievale si vedano: P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Monographien zur Geschichte des Mittelalters*, Stuttgart 1981; S. Kruger, *I sogni nel Medioevo*, Milano 1996; M.E. Witter-Butsch, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter*, Krems 1990.

[6] Cfr. A. Rousselle, *Miracoli e persecuzione: assenza e presenza*, in *Miracoli*, a cura di S. Boesch Gajano, M. Modica, Roma 2000, pp. 73-90.

[7] R. Paciocco, *Da Francesco ai «catalogi sanctorum»*, Assisi 1990, in particolare le pp. 51-65, inerenti la diversa concezione delle *visiones* nelle due *Vitae* di Tommaso da Celano.

[8] Cfr. Boesch Gajano, Modica, *Presentazione* a *Miracoli* cit., pp. 9-15.

[9] Sull'argomento vedi: *Histoire du miracle*, Angers 1983; *Miracle et typologie de la sainteté*, in *Hagiographie, cultures et sociétés*, III, Parigi 1981, pp. 161-379; S. Boesch Gajano, *Uso e abuso del miracolo nella cultura altomedievale*, in *Les fonctions des saints*, Roma 1991, pp. 109-25.

[10] Eadem, *La santità*, Roma-Bari 1999, p. 20.

[11] Vauchez ricorda l'aneddoto del notaio che, recatosi da Pietro da Morrone (il futuro Celestino V) per chiedere la guarigione della figlia inferma e sentitosi invece rimproverare dall'eremita per la dissolutezza della propria condotta di vita, replica dicendo «Occupiamoci di quello per cui siamo venuti!» (*La santità nel Medioevo* cit., pp. 479-80).

[12] J.-C Schmitt, *Religione e guarigione nell'Occidente medievale*, in *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma-Bari 1988, pp. 287-312.

[13] Boesch Gajano, Modica, *Miracoli* cit., pp. 20-23.

[14] «Qui percusserat eum in virga iustitiae [cioè con la malattia], per visionem nocturnam visitat eum in dulcedine gratiae» (Tommaso da Celano, *Vita prima* II, 5).

[15] *Le malattie di san Francesco d'Assisi*, Lanciano 1983; Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate* cit.; *Il fatto delle stimmate*, Atti della tavola rotonda tenuta alla Porziuncola di Assisi il 17 settembre 1996, Assisi 1997.

[16] Addirittura il 90% tra XII e XIII secolo. Cfr. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo* cit., in particolare il paragrafo *Risanamento, protezione e salvezza*, pp. 471-85.

[17] *Vita prima* I, 121.

[18] Fondamentale su questi aspetti resta P. BROWN, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983. Si veda anche J. SUMPTION, *Monaci santuari pellegrini. La religione nel Medioevo*, Roma 1999.

[19] VAUCHEZ descrive in modo chiaro lo schema delle intercessioni miracolose nel Duecento: «In genere i miracolati avevano recuperato la salute dopo essersi recati sui luoghi dove giacevano i resti di un santo e dopo aver dormito nelle vicinanze di quei resti, perché si credeva che l'efficacia terapeutica avesse ancora maggiore efficacia durante il sonno. La dormizione o incubazione accanto ai resti del santo, nel migliore dei casi, aveva termine con una visione o apparizione dell'intercessore invocato, e subito seguiva la guarigione. Un fiotto di luce invadeva la chiesa e quando i miracolati appartenevano al gruppo dei *contracti*, i quali costituivano la stragrande maggioranza dei frequentatori dei santuari, si udiva un gran scricchiolio di ossa e di nervi che andavano al loro posto» (*La santità nel Medioevo* cit., pp. 447-48).

[20] SCHMITT, *Religione e guarigione* cit., pp. 298-300.

[21] Scrive infatti il VAUCHEZ (*La santità nel Medioevo* cit., p. 456): «Dal Duecento in Italia e dal Trecento in Francia e in Inghilterra, i fedeli sempre più spesso si votavano ad un protettore celeste davanti ad un quadro o ad una statua che lo rappresentava, perché il quadro o la statua venivano considerati come surrogati della sua sepoltura». Immediata infatti la diffusione di immagini pittoriche relative al santo di Assisi, tra l'altro numerosissime, tanto da fare di Francesco il santo più raffigurato del secolo XIII, secondo solo a Cristo ed alla Vergine. Cfr.: FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate* cit.; K. KRÜGER, *Un santo da guardare: l'immagine di san Francesco nelle tavole del Duecento*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, pp. 145-61.

[22] Si vedano ad es. gli studi di: M.-D. CHENU, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal 1969; C. MORRIS, *The Discovery of the Individual. 1050-1200*, London 1972; A.JA. GUREVIČ, *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*, Roma-Bari 1996. Sulla nuova considerazione dei sogni in questo periodo; J.-C. SCHMITT, *Rever au XIIe siècle*, in *I sogni nel Medioevo* cit., pp. 281-316.

[23] IDEM, *L'autobiografia sognata*, in *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale* cit., pp. 269-86.

[24] Ecco l'elenco dei sogni riportati dalle principali fonti biografiche, raggruppati per ambiti narrativi (le sigle utilizzate sono: 1Cel = *Vita prima* di Tommaso da Celano; 2Cel = *Vita seconda* di Tommaso da Celano; LMag = *Leggenda maggiore* di Bonaventura; APer = *Anonimo perugino*; 3Soc = *Leggenda dei tre compagni*): I SOGNI DELLA CONVERSIONE: palazzo delle armi (*1Cel* 5; 2Cel 6; *LMag* 1,3; *APer* 5; *3Soc* 5); voce sulla via di Spoleto (*2Cel* 6; *LMag* 1,3; *APer* 6-7; *3Soc* 6). I SOGNI ROMANI: albero maestoso (*1Cel* 33; *LMag* 3,8; 3Soc 53); visione della donna poverella nel deserto (*2Cel* 16; *LMag* 3,10; *APer* 35; *3Soc* 50); il papa e la basilica del Laterano (*2Cel* 17; *LMag* 3,10; *3Soc* 51); sogno della palma (*LMag* 3, 9a). I SOGNI SULL'ORDINE: la gallina nera (*2Cel* 23; *3Soc* 63); la donna dal corpo metallico (*2Cel* 82); briciole da distribuire ai frati (*2Cel* 209; *LMag* 4,11). Cfr. L. SANGERMANO, *I sogni di san Francesco d'Assisi* (tesi di dottorato di ricerca), Roma 2002.

[25] L'edizione seguita per le leggende su Francesco d'Assisi è quella dei *Fontes franciscani,* S. Maria degli Angeli 1995, cui si farà riferimento per le citazioni. Sui complessi rapporti tra le leggende ricordiamo solo alcuni dei numerosissimi studi: *La «questione francescana» dal Sabatier ad oggi,* Atti del I Convegno Internazionale, Assisi 1974; R. MANSELLI, *«Nos qui cum eo fuimus». Contributo alla questione francescana*, Roma 1980; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Introduzione alle biografie di Francesco d'Assisi*, in *Fonti francescane*, Padova 1988, pp. 205-393; G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991; *Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi*, Atti del convegno di studio, Spoleto 1993; J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*, Milano 1996; *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997; E. PÁSZTOR, *Francesco d'Assisi e la «questione francescana»*, Assisi 2000.

[26] Rimane aperto il dibattito se il *Tractatus de miraculis* (*3Cel* per noi) vada preso come un'opera a sé stante o se sia da considerarsi tutt'uno con la *Vita secunda*, di cui costituirebbe la sezione «miracolista» apparentemente mancante (lacuna inspiegabile per la nuova leggenda uffi-

ciale che doveva sostituire quella di vent'anni prima dello stesso Tommaso). A seconda delle due ipotesi la prospettiva cambia significativamente, ma è un'altra delle «questioni» su Francesco che ancora non trovano una risposta definiva. Cfr.: MARIANO D'ALATRI, *Da una rilettura del «Trattato dei miracoli» di fra Tommaso da Celano*, in «L'Italia francescana», 53 (1978) pp. 29-40; J. PAUL, *L'image de saint François dans le traité «de miraculis» de Thomas de Celano*, in *Francesco d'Assisi nella storia, secoli XIII-XV*, Roma 1983, pp. 251-74; PACIOCCO, *Da Francesco ai «catalogi sanctorum»* cit., pp. 61-70; DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi* cit., pp. 97-119.

[27] VAUCHEZ, La *santità nel Medioevo* cit., pp. 510-20, pp. 543-51.

[28] G. MICCOLI, *Bonaventura e Francesco*, in *Bonaventura francescano*, Todi 1974, pp. 47-73; R. MANSELLI, *Tommaso da Celano e s. Bonaventura*, in «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», 81 (1984), pp. 5-24.

[29] Ciò si verifica 2 volte su tre 3 nella *Vita prima*, 14 volte sul totale dei 20 sogni taumaturgici del *Tractaus*, in tutti i casi tranne uno nei *Miracula* bonaventuriani.

[30] *1Cel* I, 135: «Bartholomaeus de Narnii civitate, homo pauperissimus et egenus, cum sub umbra cuiusdam nucis quodam tempore obdormisset, evigilans ita contractum se reperit, quod nusquam poterat ambulare. Crescente quoque sensim infirmitate, tibia cum pede subtilis, curva et arida facta est, incisionem ferri non sentiens, nec ignis adustionem aliquatenus pertimescens. Sed verus amator pauperum et omnium egenorum pater, Franciscus sanctissimus nocte quadam sese illi per visionem somnii manifestat, praecipiens ei ut ad balneum quoddam accedat, in quo tantae miseriae pietate permotus, vult eum ab hac aegritudine liberare. Sed expergefactus, nesciens quid faceret, episcopo civitatis narravit per ordinem visionem. Episcopus vero adhortans ut ad imperatum balneum properaret, signavit ac benedixit eum. Coepit quoque baculo sustentatus ad locum utcumque, prout melius poterat, pertrahere semetipsum. Cumque moestus pergeret, nimio labore confectus, audivit vocem dicentem sibi "Vade cum pace Domini; ego sum ille cui te vovisti". Appropinquans deinde ad balneum, quia nox erat, erravit a via et audivit vocem iterum dicentem sibi, quod non recto itinere ambularet. Quae et versus balneum eum direxit. Cumque venisset ad locum et balneum fuisset ingressus, manum unam super pedem sensit imponi sibi et aliam super tibiam, ipsam quietius extendentem. Continuo proinde liberatus, de baineo exsilivit, iaudans et benedicens omnipotentiam Creatoris et beatum Franciscum servum eius, qui tantam ei gratiam contulit et virtutem. Sex enim annorum spatio contractus et mendicus fuerat homo ille ac piena aetate provectus». L'episodio è narrato anche in *3Cel* XVII, 173.

[31] FRUGONI, *L'invenzione delle stimmate* cit., pp. 321-56.

[32] *LMag Miracoli* I, 2.

[33] Su questa citazione evangelica Tommaso tesse infatti la presentazione dei miracoli del santo: «Ad eius quoque tumbam assidue nova miracula fiunt, et multiplicatis intercessionibus, eo in loco animarum et corporum gloriosa beneficia impetrantur. Caecis restituitur visus, surdis reparatur auditus, claudis redditur gressus, mutus loquitur, salit podagricus, leprosus mundatur, turgens subtiliatur, et diversa variaque infirmitatum gravamina patientes desideratam obtinent sanitatem, ut mortuum corpus viva corpora sanet, sicut vivens mortuas animas suscitabat» (*1Cel* I, 121).

[34] Vedi ancora KRÜGER, *Un santo da guardare* cit.

[35] Vedi FRUGONI, *L'invenzione delle stimmate* cit., pp. 331-4.

[36] L'edizione delle fonti antoniane è stata curata da V. GAMBOSO, in cinque volumi: *Vita prima o «Assidua»*, Padova 1985; *«Officio ritmico» e «Vita Secunda»*, Padova 1898; *Vita del «Dialogus» e «Benignitas»*, Padova 1986; *Vite «Raymundina» «Rigaldina»*, Padova 1992; *Il «Liber miraculorum» e altri testi medievali*, Padova 1997. Tutte le citazioni e le numerazioni dei paragrafi faranno riferimento a queste edizioni.

[37] Così ad esempio la *Vita secunda* al cap. 14, *De approbatis sollemniter a curia romana ipsius sancti miraculis*, nella traduzione proposta da GAMBOSO (*«Officio ritmico» e «Vita Secunda»* cit., p. 475): «I miracoli approvati solennemente, di cui s'è testé parlato, li ho trovati descritti in un ampio trattato [scil. l'*Assidua*, capp. 31-39], con i nomi delle persone e le diverse circostanze in cui si produssero; li voglio ora aggiungere sommariamente, sintetizzati, a questo opuscolo. Vi si trova il rapporto di diciannove rattrappiti in vari modi, raddrizzati; cinque paralitici ristabiliti e altrettanti guariti da deformità; sei ciechi che riebbero la vista; aperte le orecchie a tre sordi e sciolte le lingue ad altrettanti muti; due liberati dal mal caduco, due ancora dalle febbri, infine due morti mirabilmente risuscitati. Alcuni altri miracoli, che non posso riassumere così schematicamente, li esporrò in breve uno per uno».

[38] Uno studio specifico di questo aspetto è stato svolto da L. DE KERVAL, *L'évolution et le dévelopement du merveilleux dans le légendes de saint Antoine de Padoue*, Paris 1905; si veda anche VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo* cit., pp. 543-5.

[39] L'episodio dei sogni dei padovani è narrato in: *Ass.* XIII, 13-15; *Vita sec.* VII, 7; *Ben.* XVII, 32-35. Il sogno del cardinale è invece in: *Ass.* XXVIII, 1-14; *Off.* 17; *Vita sec.* XIII, 13-20; *Raym.* 15; *Rig.* X, 57-62; *Leg.Fl*. I, 19. Va poi notato che anche le visioni si presentano in modo particolare: non di relazione con la divinità, ma solamente un unico episodio, ripetuto in quasi tutte le fonti dall'*Assidua* alla *Legenda florentina*, in cui il santo è assalito dal diavolo.

[40] *Ass.* XXXI, 10-18: «Alia vero mulier, Richarda nomine, cum per viginti annos, crura gerens arida, monstruose foret contracta, in tantum ut, genua pectori et pedes natibus adherentes, callosa quadam copulatione se iungerent; die quadam, mendicationis gratia, cum pauperibus ceteris, ut elemosinam a transeuntibus acciperet, ad locum beati patris Antonii, scanellis pro pedibus utens, advenit. Cumque, sopore depressa, dormitans capud aliquantulum reclinasset ad terram, audivit vocem dicentem: "Deo gratias, quia liberata est". At illa, apertis oculis, vidit puellam, que gibbosa fuerat, sed meritis sanctissimi patris sanitati reddita, multis comitantibus recedebat. Surrexit ergo mulier ut et ipsa, curationis gratia, ad tumulum introiret. Dum autem iret, ecce puer quidam septennis apparuit et, clausis manibus precedens, ad introeundum invitavit, dicens: "Veni in nomine Domini, quia liberabit te". Illa vero precedentis vestigia sequens, ad hostium ecclesie scanellis ex more se traxit; sed cum in hostio ecclesie iam constituta fuisset, puer ille disparuit. Intrans igitur ad locum sepulcri, totam se contulit orationi. Orante autem ipsa, ecce duo globi ad instar ovi eruperunt inter femur eius et ilia; discurrenteque introrsus humore quodam subcutaneo, globi ad pedes usque descenderunt ac in modum concussarum manuum perstrepentes, multis audientibus, sonuerunt. Denique crura eius, XX annorum spacio quasi lignum arefacta, mox extensa sunt et, laxata cute, carnes ad staturam pristinam crescere ceperunt. Videntes autem custodes tumuli que fiebant, extra hostium ecclesie prepropere mulierem portantes, haud piene sanatam dimiserunt. At illa per dies XIX orationibus insistens, nec non et cotidie ad locum dictum se trahens, in die XX dimissis scanellis, domum rediit et, non sine magna omnium admiratione, per medium civitatis firmatis gressibus ambulavit».

[41] I primi otto capitoli di questo vero e proprio *Tractatus de miraculis* (come lo definisce anche V. Gamboso) che costituisce la terza parte dell'*Assidua*, sono tutti dedicati al risanamento di diverse categorie di infermi (rattrappiti, paralitici, ciechi, sordi, epilettici, gibbosi, febbricitanti, morti resuscitati); nei successivi sei capitoli le guarigioni si mescolano altre tipologie di miracoli.

[42] Gertrude in *Ass.* XXXI, 69-72; Beatrice in *Rig.* XI, 17-23 e *Lib. Mir*. VII, 60.

[43] Nella sua introduzione all'*Assidua* (cit., pp. 143-146), Gamboso analizza – senza però sottolinearne l'esclusività femminile – questi «fenomeni d'una religiosità più colorita ed emozionante, episodi nei quali il contatto con il soprannaturale si traduce [...] in sensazioni visive, tattili, uditive ecc. più o meno connesse con l'atto prodigioso»: Guilla, Solagna, Gertrude, Riccarda sono le sole per le quali la guarigione si unisce ad un altro livello di esperienza che, in tre casi su quattro, pone la miracolata in diretta relazione con il santo.

[44] Ad esempio per FRUGONI (*Francesco e l'invenzione delle stimmate* cit., pp. 403-6) è soprattutto l'intensa devozione delle donne nei confronti di Francesco a determinare un proliferare di episodi iconografici in cui massiccia è la loro presenza. Per DALARUN (*La Malavventura* cit., pp. 109-14) è una questione soprattutto strategica e politica, un settore da conquistare e da sfruttare per la diffusione del culto, «come agenti di propaganda e convinzione».

[45] Riporto l'episodio così come narrato nel *Liber miraculorum* V, 53: «Dum quidam leprosus, audiens famam miraculorum beati Antonii, se Paduam portari faceret, cuidam militi heretico obviavit. Qui beati Antonii miraculis detrahehens, dixit illi: "Quo vadis, miser? Lepra tua veniat super me, quando te Antonius ab illa poterit liberare". Leprosus vero confidenter se sub archa beati Antonii posuit et eius suffragium devote imploravit. Cui dormienti beatus Antonius apparuit, dicens: "Surge velociter, quia curatus es a lepra, et vade ad illum militem qui mea miracula deridebat et defer illi tavellas tuas, quia lepra tua ipse putrescit". Surgit pauper sanus et vadit ad dictum militem sua incredulitate leprosum, dixitque illi: "Beatus Antonius michi precepit, ut tibi leproso meas tavellas portarem". Ille vero miles compunctus, facto voto beato Antonio quod nunquam sibi detraheret, fuit a lepra curatus». Su questa particolare tipologia di miracoli vedi G. KLANKZAY, *Miracoli di punizione e «maleficia»*, in *Miracoli* cit., pp. 109-35.

[46] GAMBOSO, *Introduzione* all'*Assidua* cit., p. 88.

[47] Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., pp. 449-57.
[48] Vedi ad es. *3Cel* II, 8-9.